

象徴と存在

古賀武麿

序

宗教学において、最近、研究方法に対する反省が盛んに行なわれている。^①特に、学的対象である宗教の諸現象を、再解釈する立場での問題が、著しく取り上げられている。他のいろいろな分野においても、研究され明らかにされた宗教現象を、再解釈し、組織化していく、その方向での方法が求められているといえよう。

宗教現象を綜合化していくそのような方法の一つに、象徴的思考が注目されてきたことは、すでによく知られるところである。その代表的な一人に、エリアーデ (Eliade, Mircea 1907-) がいる。^②

宗教的象徴 (religious symbol) についての問題を、私

は前論文で取り上げ論じた。^③そこでは、象徴の意味機能を、それがもつ関与性 (participation) において考察したのである。一つの結論として、宗教的象徴の特徴として考えられることは、ティリッヒ (Tillich, Paul 1886-1965) が、それについて次の様に述べていることによって、およそ知ることができる。

「宗教的象徴は両刃的 (double-edged) である。宗教的象徴はそれらが象徴する無限なるものと、それらがよってもって象徴する有限なるものと、に向けられる。宗教的象徴は無限なるものを有限にまで引き下げ、又有限なるものを無限へと引き上げる。宗教的象徴は、神聖なるものを人間的なものに、又人間的なるものを神聖なものに開示する。^④」

象徴作用 (symbolism) が、この無限—有限の両義性が、意味機能における一つの特徴の現われである。しかし、両義性 (ambiguity) とは、「あいまいさ」ということでもあり、したがってその性格の故に、またいろいろな問題が生じることにもなる。特に象徴的思考において考えられがちな、非合理的なものへの関与性が問題にされる場合、象徴なるものの既得の性格として、超自然性、無限性、究極性、聖性等の方向においてのみ、象徴作用は強調されがちである。

たしかに象徴的思考が、最近、宗教現象の再解釈だけでなく他のいろいろな分野、すなわち文学、言語学、心理学、諸芸術等においても取り上げられ、問題にされるのは、非理性的なもの、無意識、多様な詩的経験、エキゾティスム、非具象等々が特徴づけられるからであらう。しかも同時に、象徴的思考は、論理的な思考に先立つものへの回帰あるいは復権として捉えられている。そして、その思考方法は、近代合理主義の「未知の発見」による功績というわけにはいかないゆえに、その「認識の道具」は近代以前の思维、あるいはアルカイック (archaic: 祖始) かプリミティブ (primitive: 原初) なものとして、ヨーロッパ以外の諸文化において生来のものとして規定しようとする。

宗教的象徴にかぎらず象徴作用そのものは、単に近代世界の功績、近代合理主義の展開の成果として考えるわけにはいかない。むしろ逆に、合理主義によって克服され、否定されたの観を呈しているものが、再び見直されてきているのである。それは、十九世紀の合理主義、実証主義及び科学主義に対する反応の一面を担うのであり、すでに二十世紀の思想史において或る思考方法を十分に性格づけているともいえる。

しかし、そのように近代の合理主義的な思考の波をかくぐって、なおも問題化されてきたところに、注目する必要があると思える。象徴的思考は、他のどんな認識方法でも捉えることのできない実在のもっとも奥深いいくつかの側面を明るみに出す、という表現の内容として、象徴作用は合理性に根ざしたもののうちからなお問い出されたものであり、したがってその合理的思考を基盤とし、その上に立っての再評価であることを、明らかにすることが重要であらう。その意味からするなら、象徴作用による合理主義の克服は、むしろ合理主義が帰着した点を再合理化することによって、方向づけようとしたと考えるべきではなからうか。

以上の見解に立って以下は、象徴的思考による意味機能

の論理を考察し、そして特に宗教的象徴作用による解釈、あるいは理解において、注目すべき問題点はどこにあるのかを検討し、最後に現代の存在論的な立場から、象徴理解をどのように把握すべきか、その方向での結論を試みたのである。

一、象徴作用における合理性の問題

象徴作用 (symbolism) とは、象徴として働くところの意味機能をいう。つまり意味機能するその認識のプロセスを、論理的に展開せしめることである。ところで、その象徴作用の論理構造を考える前に、象徴的な思考が、人間の思考一般の基本的構造を形成するものであるということを、見定めておく必要がある。

広く意味論 (semantics) 全般に拡大して考察するまでもなく、特に象徴論にかぎって求めると、科学的認識論の哲学から出発したカッシーラー (Cassirer, Ernst 1874~1945) として、イギリス経験論の上に立ってドイツ観念論の合理主義を克服しようとしたホワイトヘッド (Whitehead, Alfred North 1861~1947) のいずれも科学哲学の分野に足跡を残した彼等が、すでにそのことを論じている。

彼等は象徴的思考つまり意味機能として働く象徴的な関わり方は、何よりも人間の精神活動の本質的な思考行為であるとして考えている。例えば、カッシーラーは、人間をただ単に物理的世界に住んでいるのではなく、シンボルの宇宙に住んでいる animal symbolicum (象徴を操る動物) と定義している。すなわち人間は、「機能的円環」(Funktionsskreis) という感受系および反応系の生物学的連鎖の世界に、適応している存在だといふのである。人間は最早、物理的實在に直接当面することはできず、むしろシンボルの活動が進むにつれてその物理的實在は後退し、ある意味において、つねに自己自身と語り合っている、とする。言語形式、芸術的心像、神話的現示、宗教的儀式等々、「人間は、むしろ想像的な情動のうちに、希望と恐怖に、幻想と幻滅に、空想と夢に生きている」と述べている。

またホワイトヘッドは、生活における象徴的な諸要素は、熱帯の森林における植物の繁茂のように放埒なものであると認め、そして次のように述べる。

「象徴作用は、どのように追ひ払おうと努力しても、かならずもとへもどってくるものである。象徴作用は、ただ単に無益な思いつきとか、腐敗した退化現象なのではない。それはまさに、人間生活の生地に固有

のものののである。」

そしてその人間生活に固有な象徴作用の有用性に反撥し、これを人類の愚行として皮肉げに批判するひとびとは、その批判が、組織社会の実際の能率化と、思想のたくましい進歩という双方において、健全な文明の助長に功績を挙げてきたかどうか、更に一度本当に考えてみなくてはならないと論じている。

カッシーラーやホワイットヘッドの象徴論はこのように、人間の生におけるシンボリズムの根源的な役割を、明るみに出す努力であったと考えることができる。たしかに象徴的思考は、人間存在と切りはなすことはできない。その思考形態は、その意味では言語と論理的理性に先立つものである。がしかし *psyche* (心) の単なる無責任な創造物でもない。むしろ人間存在のもっとも内密な様態を、ある側面から明るみに出してみせるのである。

しかしこの人間がもつ思考方法の基本を明らかにする努力は、ただ人間存在の祖始形態 (*archetype*) への回帰としてのみ考えられてよいであらうか。つまりどの歴史的存在も、みずからのうちに歴史以前の人類の多くのものをもちこんでいるが、象徴作用を問題にすることは、単にその超歴史的なアルケーを回復させることであらうか。

象徴観が問題にされてきた系譜において、それを考察してみると、決してそれだけでは考えられないことが判るであらう。例えば、カッシーラーの論ずるところにおいてみれば、彼はまず哲学のおかれていた現状は、完全に思想的無政府状態になっているという^⑥。人間に関する近代の説は、知的中心を失っていると考えたのである。以前には、形而上学、神学、数学及び生物学が、人間の問題に関して思想の指導的立場を、つぎつぎにそのつど占めてきたという。そのため思想的論議は、その枠内で循環していたのであり、個人的な差異はすべてこの枠の中に入れて考えることができた。しかし、人々の求めうる確固とした權威はもはや存在しなくなったのである。

ところが一方において、以前のどのような時代よりも、人間性に関する知識の源泉を探るといふ点については、今日ほどの条件に恵まれている時代はまた類をみないと考えられている。心理学、民族学、人類学及び歴史学は膨大な資料を集積するにいたっている。観察及び実験の装置は限りなく改善され、分析もますます鋭利となってきた。ところがそうなればなるだけ、また深刻となる。つまり、われわれは未だこれだけの材料を支配し、組織する方法を見出していないように思われるからである。カッシーラー

は、真の危機は、この奇妙な状況から生れるという。思想的に個人の努力を指導しうるような、中心的力が消滅したときに、それは出現したと指摘する。

以上の思想的な状況判断にたって、カッシーラーは、神話、宗教、言語、芸術、歴史、科学と様々な響と多彩な様相を、有機的全体と了解し、その多様性を要求する人間文化の基本的要素に、機能的統一としてのシンボルイズムを考えたのである。したがって彼の哲学は、文化現象として特に言語、神話、認識から根源的な性格として象徴作用を導き出し、その機能的な再解釈の問題を、認識論的に展開したのである。彼の大著『象徴形式の哲学』(*Die Philosophie der symbolischen Formen 3 vols.*)^⑧における「象徴的形式」としての根本的な世界了解の体系は、以上の構想にもとづいて書かれているといえる。

カッシーラーにおいて、象徴論が問題にされてきた系譜を以上のようにたどると、現象の認識論的解釈における新しい鍵^⑨を提供した象徴作用は、近代合理主義の科学主義万能の呪術からの解放という側面よりも、その象徴作用によってむしろ合理的綜合化の性格を強く保持していることが判るであろう。象徴作用(彼の場合は象徴形式 *symbolische Formen*)によって、論理学的といえる程の理論化が試み

られている。結論を先取りして言うなら、象徴作用を含む意味機能論から、現代の記号論理学への展開した道をたどりうることによっても、それはすでに明らかであろう。

以上の問題を、次に象徴作用の論理構造から、ホワイトヘッドの述べるところによって、検討してみよう。ホワイトヘッドは、象徴作用における認識の基本は「象徴的関連づけ」(*symbolic reference*)の連鎖に還元しうる、とする^⑩。その象徴的関連づけとは、「提示的直接性」(*presentational immediacy*)と「因果的能動性」(*causal efficacy*)の知覚の形態を、一つの知覚に融合する総合的活動を指している。

提示的直接性の知覚形態とは、われわれの諸感覚で直接的に知覚することによりおこる経験をいう。その感覚が与えられることにより、色とか空間的遠近等の抽象的要素が、瞬間的にその知覚を受ける者のうちに入ってくる。この種の経験は、われわれをとりまく直接的な世界の経験であり、その世界は、関係する身体の諸部分が直接的に伝達する感覚データによって飾られた世界である。因果的能動性の知覚形態とは、その感覚を受けた時、すでに知覚者のうちに持ち続けられている事物へ、瞬間的に意味づけられることを指している。つまりその感覚が、すでに時間的な

差をもって経験している近似した出来事と、前後の、規定的な意味づけを行なう知覚様態をいう。これら二つの知覚様態は、事実の直接的な知識を産み出す種類の心的機能である。

象徴的関連づけとは、この直接的認知の機能によって提供されるが、ある判定基準をより一層満足させる心的機能を用いのである。つまり、二つの知覚様態によって、直接的に提供される情報を比較しただけでは、正当化し得ないような経験を、純粋な知的本能の活動によって、その両者の移りゆきが行なわれるのである。ホワイトヘッドは、それを次のように定義する。

「心的経験のある組成(components)が、他の組成に関連して、意識や信念、情動、習慣などを引き出す場合には、人間の心は象徴的に機能しているのである。この場合、前者の一組の組成は〈象徴〉(symbol)であり、後者の一連の組成がその象徴の〈意味〉(meaning)を構成する。そして象徴から意味への移行(transition)を行う有機的機能が〈象徴的関連づけ〉と呼ばれるのである。」^⑧

したがって象徴的に条件づけられた行動とは、提示的直接的知覚様態によって提供される感覚が、因果的能動性

というさまざまな知覚分析によって、ずっしりと象徴的に移行されることである。

以上の如く、ホワイトヘッドは、経験的認識における意味機能の様態を、象徴作用として一般論化しようとしている。したがって、象徴作用は、その理論的な自己規制にもとづいて、心的機能の方法的再組織化、綜合化という性格をもつことになる。このように象徴作用が論理化されるところに、近代合理主義を克服する立場、その帰着したところから再合理化し得る立場が与えられている。ちなみに、ホワイトヘッドは、その著『象徴作用』(Symbolism, Its Meaning and Effect, 1927)において、特に因果能動性の検討に際して、ヒュームに派生する経験主義学派を批判しながらもそれに依りつつ、カントの先験的観念論を止揚し綜合する立場を、「象徴的関連づけ」によって行なっていると評価されているのである。^⑨

二、宗教的象徴の逆説的境位

象徴作用は象徴のもつ両義的性格のうち、非合理性への関与の側面をのみ強調し、論理化するものではない。カッシーラー、ホワイトヘッドのいずれの場合にしても、以上述べてきたように、象徴論は近代合理主義に対して非合理

的なものを対決させようとしたとのみ考えられない。近代合理主義の行き過ぎまりの傾向を、それによって克服しようとしただけでは了解できないのである。それはむしろ、合理性にもとづいて、その上に立脚しての再合理化とみねばならぬだろう。

この問題については、宗教的なるものに関与する象徴を考える場合、特に考慮しなくてはならない。何故なら、宗教的象徴がもつエートス(ethos)的性格、つまり象徴そのものの経験的素材を否定することによって象徴が象徴たりうる意味機能的性格、を正當に理解することが要求されるからである。

宗教的象徴が、その象徴作用によって現示しようとするものは、これを一般的に述べれば、「聖なるもの」(sacred)である。それ故、宗教経験は、聖なる無制約者への究極的な関わりとしての体験である。宗教的象徴はその関わる聖なるものを、常に具体的な形態によって表現しようとする。しかし、象徴が指し示すその聖なるものとは、一体何であろうか。その聖性を把握し、具体的に表現する象徴作用は、どのような現示構造をもつのであろうか。それについてのいろいろな説が論じられてきた。その代表的なものを検討してみよう。

オッター(Otto, Rudolf 1869~1937)は『聖なるもの』(*Das Heilige*, 1922)の中で、宗教経験のさまざまな形態を分析している。彼は、宗教における合理的、思弁的要素をあくまで排除しようと考慮している。それまでの哲学の分野で使用せられてきた、いわゆる哲学的概念を用いることなしに、宗教経験の現実的な内容と固有な特徴を表現しようとしたのである。聖なるものとは抽象概念、理念、道徳的なものによって表わされるものでなく、どこまでもその経験内容の特殊性によって表現されるものと考えた。その経験そのものを、ヌミノーズ(*das Numinose* スーメン的なもの)と呼んだのである。⁹⁾このヌミノーズは、われわれの経験的なものとの関わりの上において、はじめて、一切から隔絶した「絶対他者」(*das Ganz Andere*)としか言表しようのないものであり、いかなる人間的なものや、どのような宇宙的現象によっても、これに比して表現し得るものはないと述べるのである。

オッターはそのように、聖なるものを経験的なものによつては表現不可能な非合理的契機とはするが、しかしその把握の方法は、思弁的な合理的契機を対応させることによって可能だと考えたのである。つまり、ヌミノーズそのものは説明不可能であっても、それに関与する時のわれわれ

の経験的感情は表現し説明し得ないことはないともみるからである。そしてその特殊経験たるヌミノーズの感情を、彼は「秘義的なもの」(mysterium)、「魅するもの」(fascinations)、「最高に聖なるもの」(sacrosanctie)の複合的構造をもったものとして、論じようとしたのである。

このようにわれわれの精神的な、聖の非合理的契機が、主観的に伴った感情としての合理的契機に結びつき、その両契機が綜合されて、図式化(Schematisieren)が可能となる。^⑧これは、非合理的契機が合理的思维によって把握され、分析されていく過程を述べていると、むしろみることができよう。彼の立場はそうのように、非合理的なものが、合理化への発展的要因となつて、聖なるものを構成する觀念が把握されてくるものといえる。結局結論づけていえば、オットーは、聖なるものの本質をやはり合理主義の立場で解釈していくものであると考えざるを得ない。

オットーの以上の如き聖なるものを把握する立場を批判しながら、聖性を現示する形態の諸相を、象徴論的に展開するのが、エリアーデである。

彼は、聖なるものの現象を多様な全体像において表現しようとして企てる。宗教の本質は、合理的要素と非合理的要素の対応的な一面性にのみ立脚するものではないから、単に

合理—非合理でのみ、全体像を捉えることはできない。そこでエリアーデは、聖なるものの最初の定義は、「俗なるもの」(profane)に、逆対応するもの(the opposite)であるとして規定づけている。そして、俗なるものが、聖なるものを顕現することを、「聖体示現」(hierophanie)と名付けている。^⑨

今日のわれわれにとって、宗教的人間(homo religiosus)の心情は、きわめて理解し難いものであるが、眼前の俗なるものの現実が、超自然的なものを顕現するハイエロファニーの現実も実在することは、認めないわけにはいかないと主張するのである。

「宗教的人間の視野に、みずから置いてみることによつて確められることは、この世界が、神々により創造せられたが故に実在することである。その世界の実在そのものが、何ごとかを語らうとし、世界は、沈黙しているのでも、不透明でも、無目的、無意味な生命のないものでもない。宗教的人間にとって、宇宙は「生きて」、語つてゐるのである。宇宙のこの生命そのものが聖なるものの証拠である。それ故、宇宙は神によつて創造せられ、神は宇宙的生命を通して人間に対し、おのが身を示している。」^⑩

と述べている。つまり宗教的人間は、現実の世界の中に認識する聖なるものを、おのれ自身の内に再発見する。その結果、人間は自己のうちなる生命を、聖なる生命に相應するものとして定立する。エリアーデはこのように、聖なるものへの人間の内的経験を、相同関係 (homologation) としてみる。しかもその相同関係は、単なる思想 (ideas) でなく、体得された経験として考える。つまり、それによって本来の直接的価値、つまり直接的な経験的価値が損われるということではなく、ある事物、ある行為を通して、新しい象徴的な価値が同時に付加的に受けとられてくることが可能となるという。

聖なるものを啓示する事物は、これはあくまでわれわれの環境的世界に属するものであり、外観は他のすべての事物と区別する何物もない。それが聖なるものを啓示するものとなる時、そのように受け容れる人々にとっては、眼前のその事物が超自然的な現実を付加的に把握されるものとなるのである。このハイエロファニーは、どんなに原始的なものでも、すべて「逆説的境位」(paradoxical situation) を表現しており、それを表現する能力が、恐らく、宗教的象徴作用にとっての最も大切な機能ではないかと、エリアーデは指摘するのである。^⑤

逆対応的に対極するもの、反対するもの、これを一致させる概念は、人間にとって思索のはじめよりすでに用いていたとも、エリアーデはいう。^⑥ 神の属性を、対極的に相矛盾する諸原理でもって同時存在的に現わすことは、この世の「暗号」や「言葉」の前に立っている自己を発見した時、すでに用いていたものである。その時、人は、機能的に緊密で、まったく同一な質をもつものと考えよう仕向けられた両義的實在、そういった数多くの聖なる逆説に満ちた諸側面の神秘に遭遇しうるのである。

エリアーデは、象徴作用が、この対極性と二律背反を一つの融合として概念化できる機能をもつのは、目新しい批判的思考の結果でなく、人間が本来的にもっている実存的緊張 (existential tension) の所産であったし、われわれの宗教的要求が、その本来性への回帰をうながすものだと考えている。

ところでこの象徴作用がもつ実存的緊張の性格については、すでにティリッヒの象徴論においても、特に取り上げ論じているところである。

ティリッヒは『組織神学』(Systematic Theology, 3 vols. 1951, 1957, 1963) の全巻を通じて、宗教に対する哲學的問題の中心として、象徴的神認識の問題を論じてい

る。彼の象徴論の主要な論点は、象徴作用における「関与性」(participation)ということにある。象徴は、関与することを通して、象徴されるものの力と意味を機能するのである。宗教的象徴は、神について語るのにわれわれの経験の素材を使用するが、それはその両者に内的関連づけの関係を有するからである。

ティリッヒが説く神観は、すでによく知られる如く、実存論的である。すなわち、それを簡略化していえば、存在者 (beings, a being) をして存在者たらしめる「存在の力」(power of being) あるいは「存在の基盤」(ground of being)であるものの「存在そのもの」(being-itself)に他ならない。したがって、関与性において、もし存在の根拠としての神が、存在するすべてのものを無限に越えているとするなら、有限—無限の両義性から相反する二つの結果が生じると考えられる。第一は、有限的事物はすべてその根拠としての神に根ざしているから、有限的事物についての認識はすべて神についての認識ということになる。第二は、神はよく言われるように「絶対他者」(quite other)、『脱自的超越者』(ecstatically transcendent)であるから、むしろ有限的事物についての認識は神には適応されえないことになる。この二つの対立的な帰結

を綜合し克服することが、ティリッヒにおける類比 (analogia) 的な神認識にもとづく象徴論であり、それは象徴作用のもつ逆説的境位による意味機能の論理を、一層存在論的に考察されたものといえよう。

ティリッヒの述べるところによれば、宗教的象徴がわれわれの経験的素材によって神を語り得るのは、その素材の普通の意味が同時に肯定されまた否定されるような仕方においてである。宗教的象徴は、すべてその字義通りの意味では否定され、その自己超越的な意味では肯定される。例えば、もし神を《父》ということにおいて象徴する場合、神は父子の人間関係と類比的に見られている。しかし同時に、その類比性が自己超越的に、神・人間関係の典型として聖別、つまりわれわれの意識に究極的なものの意味を引き出してくるのである。

ティリッヒは次のように述べている。

「人間は現実的には無限者から離れているけれども、しかしそれについて何ごとかを知ることができる。というのは、人間は可能的には無限者に関与しているからである。……(中略)……ここにわれわれが神について非象徴的に(ただし神への問いの形で)語るべき点がある。ところが、われわれがこの点の性格を叙述し

ようにする瞬間、またわれわれがそのわれわれの問うものを定形化しようとする瞬間、象徴的要素と非象徴的要素との結合が生じる。われわれが神は無限者、無制約者、存在自体であると語る場合、われわれは合理的に、同時に、また脱目的に語っているのである。これらの用語は、象徴的なものと非象徴的なものとが合致する境界線を指示している。」(傍点は筆者)

ティリッヒはこのように、象徴化あるいは象徴作用の瞬間を、合理性と自己超越性との境界線に立つものとして捉えている。これを彼は、人間の弁証法的(というよりむしろ正確には逆説的というべきであると思うが)実存状況の、あくまで概念的表現であると述べている。ティリッヒの象徴作用の論理的帰結は、聖俗の逆説的境位たる不可避な緊張を、実存の基盤を確固たるものにする宗教経験の力動的(dynamic)な力(power)として表現されることになる。つまり、宗教的象徴は、人間実存にとっては「問」であり、その問に究極的に関わる時、それは「答」への機能的契機として浮かび上がる。

これまで、オットー、エリアーデ、ティリッヒとそれぞれの論における聖なるものの、現示的構造の見解を明らかにしてきた。それによって象徴作用、特に宗教的象徴作用

における聖と俗の両義性にもとづく逆説的境位を明らかにすることが、象徴の論理の根本的な問題であることを述べてきた。象徴作用とは、この逆説的境位、すなわちそれなしにはまったく説明することができない究極的實在性を表現する機能的構造をいうのである。エリアーデ及びティリッヒの象徴論では、象徴作用のもつ逆説的境位の飛躍的融合は、いづれもが実存的緊張において求められると論じている。象徴作用そのものを論理的反省という立場からみると、その結論は、どこまでも存在論的である。しかしながらこの存在論的なところに、また現代の象徴観の特徴と問題点が指摘し得るのである。

三、存在論的解釈と存在理解

宗教的象徴は、聖と俗の両義的関与性によつての逆説的境位に基づいて、われわれに聖なるものを顕示するのであるが、しかしここで、その意味機能の過程において一つの条件を考慮する必要がある。つまり、象徴の両義的関与性は、われわれに対する関係、われわれに対する聖なるものの自己顕示という個別者の体験の内容の関係を表現しているということである。

宗教的象徴の象徴作用は、そのようにして聖なるものを

われわれに開頭しうるものであると表現する時、それはわれわれの精神的内在における関係の構造を表現しているのである。宗教的象徴作用というのは、あくまでそのような自己内在的な関係性を概念的に表現し、その論理構造をむしろ追体験的に展開するものと考えられるであろう。つまりそこに象徴作用の存在論的解釈の問題が生じてくる。

ところで、よく知られるように、エリアーデは多くの著作において、人間が歴史のうちで形成してきた宗教的なものの現象形態を、資料として多角的な立場から広範囲に収集し、あたかも「寄木細工職人の持っているような忍耐力によって近付けられ、比較され、」検討することによって、宗教的人間の実存状況を解釈しようと試みている。聖なる空間、聖なる時間、宗教的人間の自然及び宇宙に対する関係、生命の浄化、その他生活機能——労働、性、衣、食、住——が、なう聖性、これらについての詳しい叙述はすべて、時代と地域を超越してさまざまな宗教の中から、具體的な事実が選ばれ引用されている。

しかしエリアーデは、そのように時間的空間的に極めてへだたった諸民族の宗教的資料を、平等に並列することは、宗教そのものの立場からも、また文化史的観点から、何等の危険がないとは決して考えていない。^③

自然に対する人間精神の反応を同一とみて、宗教にあらわれる諸現象も、その観点からのみ解釈しながら羅列してみせたのは、すでに十九世紀の研究態度であった。タイラー (Tylor, E. B. 1832~1917) やフレイザー (Frazer, J. G. 1854~1941) が、その代表として上げられる。タイラーは、アニミズム (animism) によって宗教現象を説明してみせし、フレイザーは、呪術と宗教の相異の観点に立って、宗教の原初形態をトテミズム (totemism) を考えることによって、資料の組織的編纂を行っている。もちろんエリアーデの立場は、それらの立場がもつ平盤な性格と同じ方法で——例えばハイエロファニーによって——解釈していくのではなく、むしろその立場を、いわば垂直な深まりを意図することによって、克服しようとしたのである。

エリアーデは、宗教的象徴はわれわれにとつての**リアルの**構造や存在の次元をあらわにするのみでなく、同じ筆法で人間実在に、意味 (meaning) を持ち込むと述べている。それは、象徴は究極の実在を現示することを目標としている。その意味機能する中に、そこに持ち込む意味内容を解釈しようとする人のため、実存的な啓示を関連して構成する要素をもっているためであるという。^④そこでエリアーデが、宗教現象の事例を時代と社会の区別なく採用するの

は、それらの現象形態によって歴史的制約による変容を示すことよりも、現象のうちにある経験を貫く人間存在の特徴を示すことを試みていると考えられよう。

彼のそのような試みは、それでも次に述べる立場で、客観的な存在論的解釈に立っている。

「宗教的象徴は、人間的境位を、宇宙論的術語に置き換え、またその逆を行なう。もっと正確にいうなら、それは人間存在の構造と宇宙の構造との間の、つながりを明らかにしている。このことは、人は、宇宙の中に〈隔絶されている〉自己を感じるのでなく、象徴のおかげで〈親密な間柄にある〉世界に、みずからを展開することを意味する。他方、象徴の宇宙論的価値は、人に、事態の主体性から離れて、その個人経験の客観性を認識することを可能にする。」

この論述から、エリアーデの宗教的象徴の存在論的解釈には、二つの意味が考えられよう。一つは、個別的境位から脱却して、客観的世界に自己を展開することである。それはわれわれの経験的世界を異にしている実在リアリティの構造や存在を、頭わにされることである。他の一つは、その脱自的超越によって、宇宙的なるもの、すなわち聖なる普遍性の実在を直覚的に悟得することである。これは、人間実存

に、その存在の意味を現示することだといえる。エリアーデはこの脱自的超越と普遍的価値の認識を、具体的な諸例によって示そうとしているのであり、彼にとっては象徴作用がもつ逆説的境位とは、その認識の客観的論理展開を意図するものであろう。

つまり、象徴そのものは、経験的素材でありながら、それが普遍的価値に結びつくのは、あくまで主体的な内在的経験の問題である。その普遍と内在の逆説的境位を、主体が、宗教的象徴を契機として超越していくのである。それが可能なのは、エリアーデの見解によれば、宗教的象徴たる諸例が、一方では常に人間存在の歴史的現実や状況を志向し現示し、他方ではその存在の実存そのものに関係づけられて、「生ける精神的なもの」(le spirituel vécu)、「いわば「ヌミノーズ的心象」(numinous aura)を顯示するからである。」

その象徴作用は、個別的な境位にだけ止まるような特殊な論理ではない。象徴を理解するものは、彼の個別的境位から抜け出ることに成功し、客観的世界へ展開するだけでなく、普遍性を解釈することに至りうることもなる。象徴作用の論理的理解によって、個人的経験が「目覚まさる」(awakened) 精神的活動に次第に変質させられる。

そしてこの逆説的境位の論理構造は、歴史と状況をこえて多様な関連のうちに、無限の反復的解釈を可能にするのである。

しかしここで問題となるのは、この存在論的解釈に立つての象徴理解は、聖なる実在があくまで優先する、理解の仕方と考えられないだろうか、ということである。例えばエリアーデの次の論に、それがうかがえる。

「人間は聖なる歴史を再現することにより、神々の振舞いを模倣することによって、神々の近くへ、したがって実在と意義あるもののなかへ身を落着け (sim-staller) 持つ (se maintenir)。」^⑧

そのことは前章で少しふれた彼の相同関係 (homologation) の考え方にも指摘しえる。宗教的人間は、現実世界の中に認識する聖なるものを、おのれ自身の中に再発見し、その結果、人間は自己のうちに聖なる生命に相應するものを定立するという在り方である。それはつまり、宗教的象徴が超歴史的な聖なるものへの回帰としての、歴史的祖型 (archetype) を表現しているという考え方である。^⑨

その考え方は、絶対的実在、すなわちわれわれの経験的世界を超越した実在は、すでに創造せられた時から、人間生活のあらゆる部分に保持せられているという認識に立つ

ている。したがって宗教的象徴作用がもつ逆説的境位の、存在論的解釈の論理構造は、聖と俗の超越論的展開と規定することができ。象徴は、われわれの世界を超越した聖なるものを、経験的俗性によって啓示し、それによって世界を淨めかつ真実なものとするのである。そこでの象徴がもつエートスの性格は、関連づけられる意味がすでに超歴史的に聖なるものとしての起源をもつが故に、逆説的な性格を発揮することになる。そして人間存在も、彼のあらゆる可能性の根源が宗教的存在としての実存性に関与するが故に、宗教的象徴を象徴として認識できるものと規定づけられる。宗教的象徴が存在論的解釈によってまさに象徴たりうるのは、そういう超越論的な基盤に立つて解釈されているのである。

ところで、われわれの生存の状況は、以上の存在論的な再解釈の立場をも、すでに克服されつつあることが知られるよう。

近代思想の過程は、一般論的に概観すれば人間の自我の自覚的把握の徹底として展開されてきた。歴史の主体と動因となるものは、どこまでも人間自身であり、その基底は認識された自己に他ならない。その自我をはみでるどのような超越的なものをも拒否することによって、人間性を

確立してきた。したがって、歴史的状況がいかに多様な変貌を遂げたにもかかわらず、基底となるべき人間性の認識は、その認識する自己以外のいかなる人間性をも認めない。人間存在を条件づけるあらゆる先行するものを、徹底的に拒絶する。彼が今存在するに、いかなる必然的なまた前提的なものをも要しない。人間存在を定義しようとする絶対的な超越者たる創造者を、何等のかたちにおいても先行させることを認めようとはしない。

この近代合理主義に立つ人間が、自己自身の存在を問うてきた帰結から生じた問題は何であつたろうか。それは、自己の存在を問うその自己自身の存在論的根拠ではなかつたろうか。超越的な何ものをも拒絶する自己が、その自己の存在について探究をすすめてゆくに適するどんな資格を自分の内に持っているか。その問う自己自身の存在論的根拠を明らかにするという問題ではなかつたろうか。現代の実存の問題は、人間存在をその条件を問う場において省察するところから生じてきたと考えられる。しかしいかなる存在論的思惟によつても、人間の実存状況を客観的に規定することはできない。人間の実存状況は常にその枠をはみだた存在である。ところがそうはいつても、人間は無条件性に身を持しながら、自己矛盾的なお条件的なものを求

めてゆかざるを得ない。したがってその条件的なものを求めようとする自己のうちに根拠、立場をどこに置くのか、それが人間の実存状況にとっての問題とならざるを得ない^⑧。

現代のこの思想的状況を描写することは、ここでの課題ではない。またそういう人間の実存がどのように克服されようとしているのかということも、今のわれわれの問題ではない。ただここで考えられねばならないのは、この近代以降の人間存在の「脱聖化」(désacralisation)^⑨の傾向のうちにあって、それを超越論的でない方向において、果して聖なるものを志向しうる可能性があるのかどうか、ということである。つまり脱聖化の精神状況において、聖なる実在を顕示しようとする宗教的象徴は、いかなる意味をもつのであるか、また宗教的象徴作用なる論理構造が、人間の実存状況にいかなる役割を果しうるのか、を問題として考えねばならないと思う。

宗教的象徴の存在論的解釈では、宗教的要求は、超越論的に容認された立場において求められている。人間存在そのものの基底に、すでに宗教的要求は、究極的関心事として具わっているものとして考えられている。宗教的象徴作用は、その関心事の程度にに応じて、象徴そのものの俗なる

ものは否定され、聖なるものが現示されてくるという意味機能の逆説的境位を展開する。そのエートス的人格を象徴作用に与えることによって、宗教性の再解釈的役割が果される。

しかし現代の象徴観は、中世以前の無批判的な宗教観への回帰あるいは復興を行なうのではない。宗教的象徴を問いに化し、そして象徴のもつ超越論的な、何かしら秘義的な性格をもそれと同時に二重に問いに化することによって、宗教的象徴といわれるもののその宗教性の再生が可能かどうかを、根源的に追求しようとするのである。それは宗教的象徴の宗教性を、まったく拒絶しようとする立場でなく、むしろ宗教的であろうとする人間の、実存状況からの要求であるといえるだろう。

したがって当面の象徴理解の課題は、いわゆる超越論的な意味での宗教的要求から考えられるのではない。人間の实存状況が解明されると共に、宗教的要求が同時に現われてくるという立場で考えられるのである。人間の存在そのものを問う方向——存在はあるか、存在とは何か、という問題——で省察をめぐらすとき、問う主体の足下に新しい深淵が口を開けてくる。その深淵とは、存在の無意味性、虚無性の背景から浮びでてくるものである。その存在への

問い、存在そのものの内省へ身を持するところから生じる一種の気分を、マルセル (Marcel, Gabriel 1889～) は、「存在論的感覚」(sens ontologique) または「存在の感覚」(sens de l'être) という^⑧。通常われわれの存在は、そういう感覚まで達していない。マルセルは特に現代人は、まさにその存在の感覚をうしなっていると述べている。たしかに、その感覚を取り戻し理解することは容易でない。その実存の境位を解説するというのが、すでにその感覚からはずれることになろうからである。

西谷啓治博士は『宗教とは何か』(昭和三十六年)の中で、次のように述べていられる。

「我々の存在は非存在と一つになった存在であり、絶えず無くなりつつ絶えず存在を取戻し、虚無の上に振動してゐる。いはゆる生成転化の存在である。その虚無は、我々に於けるあらゆる人生の意味を無意味にするやうなものである。それ故、我々自身が我々にとつて問ひに化するといふこと、我々が何のためにあるかといふ問題が起ることは、我々の存在の根底から虚無が現れて来て、其處から我々の存在そのものが我々自身に疑問符と化するといふことである。」^⑨

宗教的要求というのは、存在そのものの深淵を前にして

立った「根本的転換の機」たるわれわれの内から生起してくるものである。それは、文化——政治、経済、科学、芸術、学問等——における真理が、それなりに真理であつても、しかしすべて無に帰してしまふような問いへの転換である。人間の実存状況の以上の如き自覚が、存在そのものを宗教的な問いとして化してくるといえるであらう。

宗教的象徴は、そのような人間の実存状況を理解する存在論的契機であり、象徴作用がもつ逆説的境位は、それに関与する人間自身の存在の深淵を前にした逆説的境位を開示するものでなくてはならない。したがってそのような人間の実存状況からの要求にそつて、宗教的象徴は、まさに象徴たりうる宗教性そのものが求められてくる。その宗教的要求の立場を前にしては、経験的素材たる象徴そのものは完全に無に帰せざるを得なくなり、象徴は問われずばおかぬのである。

宗教的象徴は、その意味での人間の存在理解を可能にするものであり、そのかぎり意味機能性を回復し得るであらう。宗教的象徴作用は、その存在理解を反復機能する論理構造において考えられよう。

しかし、宗教的象徴は一方において史的境位に依存し、時間的特徴と空間的特徴を持ち伝えていることは、どのよ

うな場合においても、疑いえない。したがってその歴史性の認識にもとづく象徴作用をいかに再把握するか、この問題を考察しなくてはならない。それは次の論文において論ぜられるであらう。

注

- ① 方法論に関して、シカゴ大学宗教学科(シカゴ学派)を中心にしたメンバーによる諸論が集められた次の一著がある。
 『The History of Religion—Essays in Methodology』
 (ed. M. Eliade and J. M. Kitagawa) (1959, Chicago)
 『The History of Religion』(ed. J. M. Kitagawa)
 (1967, Chicago)
 わが国においても方法論への関心は強い。『宗教研究』(日本宗教学会刊)一九一号「宗教研究の方法」、及び二〇〇号記念号(海外の研究が展望されている)等がある。
- ② 特にその方向での著作として
 『Images et Symboles』(1952, Paris)
 『The History of Religion—Essays in Methodology』
 (1959, Chicago) の中『Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism』がある。
- ③ 「象徴と関与——特にティリッヒの諸説に関して——」(『哲学論集』大谷大学哲学会刊第九号)。この論文で象徴の一般的性質と宗教的象徴の基本的な問題について一応論じているので、この論文ではそれらについてはふれない。
- ④ P. Tillich, 『Systematic Theology』I p. 266f. 鈴木光武訳(新教出版社、昭三四)下二一七頁。

- ⑤ エリアーデの象徴論の立場が、その代表的なもの。『イメージとシンボル』前田耕作訳(部分訳)、『現代人の思想―未開と文明―』平凡社、昭四四)一四六～一八八頁。
- ⑥ E. Cassirer, 《An Essay on Man》(1914, London) p. 24～6. 宮城音弥訳(岩波書店 一九五三)三四～三七頁。
- ⑦ *ibid.* p. 25, 同訳三六頁。
- ⑧ A. N. Whitehead, 《Symbolism, its Meaning and Effect》(1927, New York) p. 61. 市井三郎訳(河出書房新社、昭三九)『現代科学思想』一四〇頁。
- ⑨ *ibid.* p. 19～22, 同訳一八～三〇頁。
- ⑩ 3 volumes, (1923, 1924, 1929, Berlin)
- ⑪ S. K. Langer, 《Philosophy in a new key》(1942, New York) ランガーは、ホワイトヘッド、カッシーラーの系譜をいづれ、象徴作用をより論理学的に発展させた一人である。
- ⑫ Whitehead, *ibid.* p. 7.
- ⑬ *ibid.* p. 7～8.
- ⑭ ホワイトヘッドの諸論に関して次の書を参考にした。
H. D. Lewis ed. 《The Relevance of Whitehead》(1961, London)
- ⑮ 市井三郎博士著『ホワイトヘッドの哲学』(弘文堂、昭三一)
1) 同著「現代科学思想」概説」『現代科学思想』河出書房新社、昭三九)
- ⑯ 同著「解説科学の哲学」『科学の哲学』平凡社、昭四三)
- ⑰ R. Otto, 《Das Heilige》(1922, Breslau) S. 8ff. (Eng. trans. 《The Idea of the Holy》1959, London, p. 22ff.)
- ⑱ *ibid.* Kap. IV～VII.
- ⑲ *ibid.* S. 6.
カント哲学の用語、本来捉え難く、言い表わし難い、なまなましい感情の反映を、論理学的形式に当てはめて処理する場合に使用される。(山谷省吾訳、岩波書店、昭四三)
- ⑳ M. Eliade, 《Le Sacré et le Profane》(1965, Paris) p. 14. (Eng. trans. 《The Sacred and the Profane》1959, New York, p. 10) 風間敏夫訳(法政大学出版社、昭四四)を参考した。
- ㉑ *ibid.* p. 15. ㉒㉓ M. Eliade, 《Traité d'histoire des religions》(1949, Paris) chap. I.
- ㉔ 《Le Sacré et le Profane》p. 139.
- ㉕ *ibid.* p. 15f. ㉖㉗ 《Methodological Remark on the Study of Religious Symbolism》p. 101. (平井直房訳を参照。『宗教学入門』中、東大出版会一九六二)一三八～九四頁)
- ㉘ 《Methodological Remark……》p. 102.
- ㉙ P. Tillich, 《Systematic Theology》II. (1959, Chicago) p. 9. 谷口美穂雄訳(新教出版社)一九六九)を参照。
- ㉚ 《Systematic Theology》I. p. 264.
- ㉛ 《Systematic Theology》II. p. 9.
- ㉜ *ibid.* 谷口訳一頁。
- ㉝ *ibid.* p. 10.
- ㉞ E. Ortiqnes, 《Le Discours et le Symbole》(1962, Paris) 宇波彰訳(せりか書房 一九七〇)一五七頁。
- ㉟ 《Le Sacré et le Profane》p. 19.
- ㊱ E. B. Tylor, 《Primitive Culture》2 vols. (1871, 1903,

London)

J. G. Frazer, *《The Golden Bough》* I—XII (1911~25, London). *《The Worship of Nature》* (1926, London)

③① *《Methodological Remarks……》* p. 102~3.

③② *ibid.* 平井訳一四〇頁。

③③ *ibid.* p. 102.

③④ *《Le Sacré et le Profane》* p. 171. 風間訳一九三頁。

③⑤ M. Eliade, *《Le Mythe de l'éternel retour》* (1947, Paris).

③⑥ 人間存在の条件的なもの (conditionnel) の問題について、すでに次の論文で考察した。

「マルセルにおける関与の展開」(『哲学論集』第一二号、昭四〇)

「存在と関わり—engagement の存在論的問題—」(『大谷学報』第四十七卷第三号、昭四一)

③⑦ *《Le Sacré et le Profane》* p. 17.

③⑧ G. Marcel, *《Position et Approches concrètes du Mystère ontologique》* (1949, Paris) p. 64.

③⑨ 西谷啓治博士著『宗教とは何か』(創文社、昭三二) 六~七頁。

(本学助手、宗教学)

(69頁のつぎ)

東京女子体育大学紀要

東海学園国語国文

テオリフ(九州大学教養部)

東京学芸大学紀要(芸術・体育)

東京学芸大学紀要(社会科学)

(九州大学) 哲学年報

和歌山大学教育学部紀要

(早稲田大学) 東洋文学研究

横浜国立大学論叢

横浜国立大学教育紀要

大和文化研究

山口大学教養部紀要

山口大学文学会志

山口大学研究論叢

禅文化研究所紀要

人文論究(関西学院大学)

人文研究(大阪市立大学文学部紀要)

人文科学研究(新潟大学)

人文学報(京都大学)

人文学(同志社大学)

実践文学

実践女子大学紀要

五号

創刊号

一三号

二一号

二二号

二九号

一九号

一八号

二一卷二、三号

九号

一五卷一、五号

四号

二〇卷一、二号

二一卷一号

一九卷一号

二卷

二〇卷三、四号

二一卷一、七号

三八号

二九、三〇号

二六、二九号

四二号

一二号